Traduire le texte coranique
Double articulation et organisation syntagmatique

Mokhtar ZOUAOUI

Université Djilali Liabes de Sidi-Bel-Abbès
Algérie

mokh_zouaoui@yahoo.fr

Date de soumission: 30/05/2018 Date d'accéptation: 13/09/2018

Résumé

Le présent article a pour objet de proposer, pour le texte coranique, une organisation syntagmatique. Celle-ci, fondée sur le concept de double articulation emprunté à la linguistique et mettant en œuvre les concepts de sourate, verset et *al-waqf* (pause) fournis par les sciences coraniques, peut être utilisée dans différentes analyses ultérieures telles que syntaxique, sémantique, rhétorique, stylistique, ou à d'autres fins telle que la traduction. Aussi, après avoir exposé la dite organisation, nous nous proposerons dans une deuxième étape d'étudier le rapport qu'entretient la traduction avec la dimension rhétorique du texte coranique, en comparant notamment quelques traductions françaises.

Mots clés:

Texte coranique - syntaxe - rhétorique - pause - incipit - interprétation.

في ترجمة النص القرآني: التقطيع المزدوج والتنظيم التركيبي

الملخّص

غايتنا في هذا المقال اقتراح تنظيم تركيبي للنص القرآني، وهو تنظيم يستند إلى مفهوم التقطيع المزدوج الذي تقترحه اللسانيات الوظيفية، وهو يستند إلى عاملين هما مفهومي السورة والوقف، كما تعرفهما علوم القرآن. وهذا التنظيم من شأنه أن يستخدم في مقاربات مختلفة مثل التركيبيات، والدلاليات، والبلاغة، والأسلوبيات وغيرها، أو مقاربات تطبيقية أخرى من الترجمة. ولما انتهينا من عرض هذا التنظيم، انتقلنا إلى دراسة العلاقة القائمة بين الترجمة والمكون البلاغي للنص القرآني، من خلال مقارنة عدد من ترجمات النص القرآني الفرنسية فيما بينها.

الكلمات المفاتيح:

النص القرآني - التركيبيات - البلاغة - الوقف - عتبة النص - التأويل.

Translate the Qur'anic text: Double articulation and syntagmatic organization

Abstract

This article is intended to serve some related purposes. The first one is to propose, for the Qur'anic text, a syntactic organization. Based on the concept of double articulation borrowed from linguistics and implementing the concepts of Sura, Verse and al-waqf (pause) provided by the Qur'anic sciences, this proposed organization can be used in different subsequent analyzes such as syntactic, semantic, rhetorical, stylistic or otherwise, or for other purposes such as translation. The translation of the Quranic text cannot be conducted in good conditions without its modes are illustrated closing and forms of joints. After being established, we will propose a division of Surat in three parts, an incipit, development and excipit and discuss during the translation of the concept of 'aya (verse) in twenty different translations.

Keywords:

Qur’anic text - syntax - rhetoric - pause - incipit - interpretation.

Introduction:

Problématique de recherche et hypothèses

Nous nous intéressons, depuis quelques années, à la traduction du texte coranique, (ou, pour le dire autrement, selon certains chercheurs, à la traduction des significations, ou du sens, du texte coranique. Or, d'un autre point de vue, la forme linguistique ne peut être jamais disjointe de son contenu, le sens ne peut être saisi que si l'on fait appel à la forme qu'il revêt), et nous nous sommes souvent trouvés confrontés à la problématique que l'on peut formuler ainsi : Pourquoi le texte coranique a été traduit et retraduit, plusieurs fois et dans plusieurs langues, sans pour autant se satisfaire d'une bonne traduction, adéquate, plus proche que les autres, du vrai sens que véhicule les versets coraniques ? Nous avons élaboré, ailleurs, quelques hypothèses. Pour le présent article, nous partirons de la forme du texte, en précisant que ceux qui ont tenté de traduire le Coran, l'ont fait en procédant verset par verset, procédure tout à fait erronée ainsi que nous le montrerons, puisqu'elle est étrangère au mode de clôture propre au texte coranique et ses différents type d'articulation.

Ainsi, nous tenterons dans le présent article de proposer une approche pouvant servir au découpage du texte coranique qui prend en considération à la fois son propre mode de clôture et ses différents types d'articulation. Un premier type d'articulation bien connu du texte coranique est sa division en sourates, on le sait, le Coran est composé de 114 sourates ordonnées selon l'axe décroissant de la longueur qui, à l'exception de la Fatiḥa mise en prologue, appelée préliminaire, il s'étale de sourate *Al-baqara* (La Vache), la plus longue (286 versets), jusqu'à la sourate *An-nâs* (Les Hommes), ne comportant que six versets.

L'approche que nous souhaitons exploiter est fondée sur une procédure analytique, selon la conception sémiotique greimassienne (Greimas et Courtés, 1979 : 293), dans la mesure où nous partons du Coran comme un tout et visons à établir les relations entre ses parties et le tout, une procédure que l'on désigne par descendante. Étant composées de versets, on est tenté de prendre la segmentation des sourates en versets pour un deuxième type d'articulation du texte coranique, pour clore ce que certains appellent son double mode de clôture, mais l'idée, comme on le verra, semble ne pas satisfaire à l'ensemble du texte coranique puisqu'un troisième élément d'organisation syntagmatique intervient, dans le déroulement du texte coranique, pour marquer ses clôtures partielles et totales, élément d'organisation appelé *al-waqf* (la pause).

Découpage

En sémiotique, le terme de découpage réfère à deux sortes d'opération, l'une, de nature paradigmatique, renvoie à la manière propre à chaque langue de catégoriser le monde ou l'expérience. L'autre, de nature syntagmatique, a pour objet le texte et consiste à le segmenter en séquences textuelles. C'est dans cette dernière conception qu'on entendra découpage du texte coranique. Néanmoins, nous aurons au cours de cet essai l'occasion de considérer certains aspects du découpage paradigmatique du texte coranique.

Découpage paradigmatique

Le terme de découpage paradigmatique renvoie à la manière, propre à chaque langue, de catégoriser le monde ou l'expérience. Cette thèse s'appuie sur une incommensurabilité des systèmes linguistiques selon laquelle «chaque langue naturelle impose au locuteur une vision propre du monde, et que ce visions du monde sont incommensurables» (Eco, 2006 : 42). Sans trop s'étaler sur les sources philosophiques d'une telle affirmation, ni encore sur son devenir dans l'histoire d'une philosophie du langage, il importe de la considérer d'une manière propre à la sémiotique. Cette façon inhérente à chaque langue d'établir «ses frontières dans la masse amorphe de la pensée en mettant en valeur des facteurs différents dans un ordre différent» (Hjelmslev, 1971 : 70), a été mise en évidence par L. Hjelmslev, en comparant notamment la représentation linguistique du spectre des lumières dans différentes langues.

Découpage syntagmatique

Le découpage syntagmatique est «la procédure de segmentation du texte manifesté en séquences textuelles, opération qui est effectuée sur l'axe syntagmatique» (Greimas et Courtés, 1979 : 293). C'est ce type de découpage qui retiendra notre attention durant cette étude. Mais pourquoi opérer un tel découpage ? Pour N. Everaert-Desmedt,

> «la raison est, d'abord d'ordre pratique. En segmentant le texte, on se donne des fragments à analyser systématiquement. […] La segmentation en séquences constitue déjà, en elle-même, une première analyse. Elle fait apparaitre une organisation du texte». (Everaert-Desmedt, 2007 : 27).

C'est cette organisation du texte coranique, résultant de son découpage que nous tenterons de relever dans ce qui suit.

Le Coran, un texte étoilé

Le terme de «texte étoilé» est de R. Barthes (Barthes, 1970 : 18). Il se trouve qu'il rappelle, non sans rapport pensons-nous, le terme arabe «*munajjam*», (lit-

téralement, divisé), par lequel certains ulémas musulmans désignent une caractéristique du texte coranique. Non sans raison car dans son *Analyse structurale du récit,* Barthes fait référence au découpage des textes religieux en versets et sourates. Parlant de découpage du texte qu'il qualifie de quadrillage du texte et qui donne les fragments sur lesquels peut s'appuyer l'analyste,

«pour l'Évangile, et même toute la Bible, ce travail est fait, puisque la Bible est découpée en verset (pour le Coran, en sourates). Le verset est une excellente unité de travail du sens ; puisqu'il s'agit d'*écrémer* les sens, les corrélations, le tamis du verset est d'une excellente taille. Il m'intéresserait d'ailleurs beaucoup de savoir d'où vient le découpage en verset, s'il est lié à la nature citationnelle de la Parole, quels sont les liens exacts, les liens structuraux, entre la nature citationnelle de la parole biblique et le verset. Pour d'autres textes, ces fragments d'énoncés sur lesquels on travaille, j'ai proposé de les appeler «lexies», des unités de lecture. Le verset pour nous est une lexie». (Barthes, 1985 : 299).

Comme nous le verrons, et Barthes semble ignorer que les sourates coraniques se divisent elles aussi en versets, le verset est effectivement une excellente unité de travail du sens, mais qu'il faut se garder de généraliser à l'ensemble du texte coranique. Pour ce faire, nous proposerons un facteur régulateur du découpage du texte coranique et donnerons au terme de lexie introduit par Barthes une autre acception, telle qu'elle sera propre à rendre ce qui est spécifique au texte coranique. Rappelons dès maintenant que les 114 sourates composant le Coran ont chacune un nom et, à leur tour, les versets dont elles sont composées ont chacun un numéro d'ordre.

Articulations du texte coranique

En sémiotique, le terme articulation «désigne, de façon générale, toute activité sémiotique de l'énonciateur ou – en considérant le résultat de cette activité – toute forme d'organisation sémiotique, créatrice d'unités à la fois distinctes et combinables» (Greimas et Courtés, 1979 : 20-21). Pour notre part, nous désignerons par «articulations du texte coranique» les différentes formes d'organisation dont ce texte peut faire l'objet, son articulation en sourates, et celle en versets, que nous appellerons respectivement première et deuxième articulation.

Première articulation: La sourate

La composition en sourates constitue une première forme d'organisation du texte coranique. Celles-ci, sont dotées d'une autonomie les distinguant les unes des autres, dont chacune forme un micro-univers sémantique. En effet, si chaque sourate du Coran se distingue des autres par son titre, par le nombre de versets

dont elle est composée, par le thème ou les thèmes dont elle traite, les oulémas musulmans distinguent aussi les sourates les unes des autres par les distinctions suivantes ; mecquoises/médinoises (non sans rappeler la signification que porte cette dichotomie, tant sur le plan des thèmes traités que sur celui du style) ; courtes/longues ; révélées de nuit/de jour ; révélées en bloc/morcelées: etc., sont autant de dichotomies distinctives tissant un réseau de différenciation des sourates coraniques entre elles. Dès lors, ne peut-on ne pas céder, devant une telle conception, à la tentation de postuler pour les sourates coraniques une existence propre, autonome, et dire qu'elles possèdent chacune un univers sémantique propre, (c'est-à-dire «la totalité des significations, postulée comme telle antérieurement à son articulation». (Greimas et Courtés, 1979 : 408).

Néanmoins, cette existence autonome proposée pour les sourates ne leur confère aucunement une indépendance du reste des sourates puisqu'elles se constituent avant tout comme parties du Coran. D'un point de vue sémiotique, nous dirons que cette dépendance peut être traitée au niveau de l'isotopie des lexies, l'isotopie des sourates, l'intratextualité et l'intertextualité, etc. Le postulat que le Coran est un texte clos, dont l'univers est composé d'univers, englobés dans des sourates, contribue à s'assurer de la pertinence du mode de découpage que nous proposons du texte coranique, et nous offre des espaces où peuvent être aménagés les concepts grâce auxquels nous espérons mener une telle approche sémiotique. Grâce à cette autonomie, la sourate constitue un excellent cadre d'étude du texte coranique.

Le titre

Chaque sourate du Coran est reconnue par un nom qui la distingue des autres sourates. La nomination semble tenir d'un rapport d'adéquation entre le contenu du nom et celui de la sourate. On oserait dire qu'une isotopie paradigmatique s'établit entre les deux contenus. En outre, certaines sourates sont connues par des titres qui leurs sont attribués, à l'instar du Coran lui même, les oulémas lui reconnaissent divers titres dont la plupart sont tirés du texte coranique.

Il n'est pas dans notre intention de discuter ici de l'origine des noms attribués aux sourates, s'ils font partie d'une révélation divine ou font plutôt l'objet d'une quête humaine. Par contre, l'examen des rapports que peuvent entretenir les deux contenus, celui du nom et celui de la sourate qu'il nomme, retiendra notre attention. La recherche d'une telle adéquation fait partie de ce que les oulémas musulmans avaient appelé *'ilm al-munâsaba*, et ce n'est qu'au cours du IVe siècle de l'Hégire qu'elle devînt l'objet d'enseignement, avec notamment

Abû Bakr An-naysabûrî (mort en 324 de l'Hégire) qui, rapporte Az-zarkašî (Az-zarkašî, 1957 : 37), se donna le premier la tâche de montrer pour quelle *ḥikma* tel verset du Coran est mis à côté de tel autre et telle sourate à la suite de telle autre.

Définie comme étant la recherche des «principes d'agencement de ses parties, les unes après les autres», ou «le sens qui s'établit comme lien entre ses versets et ses sourates» (Aṣ-ṣuyûṭî, 1957 : 639), *'ilm al-munâsaba*, que nous considérons comme la recherche d'un principe isotopique mettant en valeur assurant, entre autres principes, la cohérence du texte coranique, concerne non seulement la concordance sémantique entre versets et sourates successives mais celle aussi pouvant s'établir entre le contenu du nom et celui de la sourate qu'il désigne. Et c'est à cette thèse que semble adhérer Aṣ-ṣuyûṭî en intitulant la recherche «*munasabatu 'asmâ'i as-suwari limaqâṣidihâ*», c'est-à-dire la concordance des noms des sourates avec les thèmes dont elles traitent.

Pour Az-zarkašî (1957), l'ensemble des sourates du Coran puisent leurs noms de ce qui est spécifique en elles ainsi que fut l'usage chez les arabes. Ces derniers dérivent les noms qu'ils attribuent aux choses de ce qui est distinctif ou rare en elles, qu'il s'agisse d'une qualité morale ou physique, et titrent leurs proses ou poèmes par ce qui est célèbre en eux. Ainsi la sourate *Al-Baqara* (la vache) reçoit ce nom parce qu'elle rapporte le récit de la vache qui n'est relaté dans aucune autre sourate, et la sourate *An-nisâ'* (Les Femmes) du fait du nombre important des préceptes les concernant qu'elle contient, et sourate *Al-an'âm* (Les Troupeaux) de par les états diverses dont elle rend compte, et la sourate *Al-mâ'ida* (La Table Servie) parce qu'elle rapporte le récit de la Table qui n'est relaté dans aucun autre lieu du Coran. De son côté, Ibn 'akkîla (2006) rappelle que certaines sourates puisent leurs noms de leurs incipits ou du premier mot qui les introduit, comme c'est le cas des sourates *Al-mursalât*, *Al-ḥâqa*, *Ṣâd*, *Ṭâha*, *Aṣ-ṣâffât*, *At-takwîr*, *Al-muṭaffifîn*, *Al-infiṭâr*, *Al-burûj*, *Al-inšiqâq*, *sabbaḥa*, *Aḍ-ḍuḥâ*, et de bien d'autres sourates du Coran.

Le thème

Le thème, «élément sémantique qui se répète à travers un texte ou un ensemble de textes» (Smekens, 1995 : 96), est aussi un autre critère de différenciation des sourates entre elles. En effet, chaque sourate coranique est reconnue comme ayant un thème ou plusieurs thèmes qui la distinguent des autres. Pour rendre compte de cette notion de thème, les exégètes et oulémas du Coran utilisent celle de maqṣad, ou de maqṣûd, ou encore celle de maḍmûn. La thèse qu'ils défendent postule que malgré la richesse thématique qui caractérise plu-

sieurs sourates du Coran, elles présentent, chacune, un foyer thématique qui organise l'ensemble de leurs univers sémantiques. Cette démarche représente en fait une étape dans l'évolution de l'exégèse coranique grâce à laquelle, et à la suite d'Al-fayrûzabâdî (mort en 817 de l'Hégire), on commence à accorder aux thèmes traités par les sourates une place importante, la connaissance de ces thèmes contribuant largement à la compréhension des versets coraniques.

Le XXe siècle verra naitre par la suite des exégèses accordant plus d'importance aux thèmes traités par les sourates, postulant et dégageant pour chaque sourate une unité thématique (*wiḥdat al-mawḏû'*), grâce notamment à Muḥammad Abdu et Rašîd Riḍa. Leur exégèse (*Tafsîr Al-manâr*) qui fait précéder pour chaque sourate, un résumé sur son contenu, en donnant un aperçu global des principaux sujets traités ou relatés, ouvrit la voie à d'autres exégèses telles que celles de Muḥammad Mustafa Al-murâǧî, Muḥammad Šaltût, Sayyid Quṭb et d'autres, qui feront de la totalité de la sourate, précisément son thème ou ses thèmes, un cadre pour l'interprétation des versets qui la composent.

L'élaboration de cette notion d'unité thématique (*wiḥdat al-mawḏû'*) reçut de Muḥammad Abdullah Drâz une plus nette exposition, selon lequel le contenu des sourates préside d'un ordre défini, «nous devons insister un peu, dit-il, sur un point qui a échappé, non seulement aux orientalistes, mais aussi à certains savants orientaux, à propos de la façon dont le Coran traite le plus souvent de sujets divers dans une même sourate… Eh bien ! Nous y avons découvert ce que nous n'avions cherché. Ce que nous cherchions, c'était de savoir s'il y avait une certaine suite dans les idées. Ce qui s'est révélé à notre étonnement c'est un véritable plan défini et bien délimité, composé d'une introduction, d'un développement et d'une conclusion. Dans un petit nombre de versets à l'ouverture de la sourate, se trouve indiqué dans ses grandes lignes le sujet qu'elle se propose d'exposer. Suit le développement dans un ordre tel que, non seulement aucune partie ne chevauche sur une autre, mais chaque parcelle se trouve à sa juste place dans l'ensemble. Enfin, la conclusion, répondant exactement à l'introduction» (Drâz, 1951 : 104-105).

A vrai dire les anciens oulémas, nous le rappelons encore, avaient aperçu le rapport entre ce que Drâz appelle l'introduction et la conclusion, comme étant une des formes de *munâsaba* entre l'incipit du Coran et son excipit, de telle sorte que la sourate forme une boucle fermée sur elle-même. Néanmoins, il n'est pas aisé de mesurer l'étendue de l'incipit et de l'excipit des sourates coraniques, celles-ci ne sont pas de même longueur ni de même structure.

Sourate ’Aš-šu‘arâ’ (Les poètes): organisation globale

Il est aisé de remarquer comment se présente la sourate *’Aš-šu‘arâ’* (Les poètes) selon cette organisation, le texte coranique y est structuré sous la forme d’une introduction de 9 versets, d’un développement de 182 et d’une conclusion de 36, soit au total 227 versets. Nous verrons, pour cette sourate, que le texte coranique est non seulement structuré grâce à son organisation syntaxique, mais l’est aussi grâce à l’intervention de figures de style qui font que l’aspect rhétorique du texte coranique, peut aussi intervenir dans son organisation. La forme globale de la sourate ’Aš-šu‘arâ’ peut être représentée par le schéma suivante:

Introduction ⟶ Développement ⟶ Conclusion

Si nous aurons à recourir à une traduction du Coran, c’est à celle de Régis Blachère à laquelle nous nous référons, pour diverses raisons, même si nous pensons qu’elle est critiquable à biens des égards à l’instar d’autres traductions qui composent le corpus de notre projet de recherche, telles que celles d’André de Ryer (1647), Claude Savary de Brèves (1783), Albin de Kasimirski (1840), Edouard Montet (1958), Muḥammad Hamidullah (1959), Denise Masson (1967), O. Pesle & A. Tidjani (1967), Si Hamza Boubakeur (1972), Sadok Mazigh (1979), Salah Eddine Kechrid (1984), Jacques Berque (1990), André Chouraqui (1990), Noureddine Ben Mahmoud (2006), l’équipe Albouraq (2008), Malek Chebel (2009), et enfin Hachemi Hafiane (2010).

Parmi toutes ces traductions, seule la traduction de R. Blachère semble proposer une organisation syntagmatique des sourates. Celle qu’il propose pour la sourate ’Aš-šu‘arâ’ (Les poètes) semble coïncider avec la notre. Ainsi, il nomme comme préambule les neuf premiers versets, se suivent ensuite une série d’histoires, histoire de Moïse, suite de l’histoire de Moïse, passage de la mer rouge, histoire d’Abraham, histoire de Noé, histoire de Houd, histoire de Salih, histoire de Loth, histoire des hommes du fourré. Les derniers versets que nous rangeons dans l’excipit, Blachère les sépare quant à lui de la dernière histoire, par deux lignes blanches pour, peut-être, souligner leur autonomie (Blachère, 1966 : 393-404). Pour nous, il s’agira de sept récits, ce que Blachère segmente en trois histoires ne constitue en fait qu’un seul récit. L’organisation syntagmatique de la sourate prend la forme suivante:

Incipit ⟶ Récit$_1$ ⟶ Récit$_2$ ⟶ Récit$_3$ ⟶ Récit$_4$ ⟶ Récit$_5$ ⟶ Récit$_6$ ⟶ Récit$_7$ ⟶ Excipit

L’incipit

Définir l’incipit coranique, c’est d’abord tenter de le délimiter. Pour le texte

coranique, la délimitation de ses univers sémantiques, parce que nous considérons l'incipit coranique comme tel, implique un découpage qui lui est propre. Nous avons fait observer qu'*al-waqf* (la pause) est un facteur déterminant pour une telle opération, que le verset n'est pas souvent l'unité de base de structuration, car en réalité les pauses intervenant pour marquer une totalité de sens, ne coïncident pas le plus souvent avec la fin des versets: le sens, pour être saisi dans toute sa totalité déborde, tantôt sur une partie du verset suivant, tantôt sur plusieurs, tantôt embrasse t-il la totalité de la sourate, notamment la sourate courte. Ainsi, *al-waqf*, tout en permettant de reconnaitre les clôtures partielles du texte coranique, permet aussi de reconnaitre ses excipits et fonder ainsi la clôture de ses incipits. Les frontières des incipits coraniques varient donc en fonction des sourates, et de leurs articulations.

Micro-univers qu'il est, l'incipit entretient avec la suite du texte, ou l'ensemble de l'univers sémantique des sourates, des rapports avant tout d'appartenance et d'inclusion. Faire partie de cet univers, en être la genèse, c'est participer à le construire, à en être le fondement, le donner à lire. Dans le cas du Coran, nous pensons que l'incipit annonce le texte. Dès lors la description de l'univers sémantique de l'incipit, c'est-à-dire, en d'autres termes, le paraphraser, le traduire en un autre langage, constitue une étape nécessaire pour la suite de cet exposé. Nous verrons que non seulement l'incipit se prolonge dans le développement, mais réalise aussi avec l'excipit, la clôture de la sourate.

Délimitation

La délimitation des incipits coraniques n'est pas pour autant une chose aisée. Néanmoins, la sourate *'Aš-šu'arâ'* (Les poètes) semble se prêter à une segmentation textuelle évidente. Son incipit est composé des neuf premiers versets puisque, au-delà du neuvième verset, s'amorce le premier récit. En outre, l'unité totale de l'incipit est, elle aussi, évidente, les versets entretenant des rapports anaphoriques successifs ramènent la suite des versets à leur début, et assurent sa clôture. Enfin, l'incipit se clôt en enclenchant, au niveau des deux derniers versets, une épiphore qui s'étend à l'ensemble des parties composant le développement, c'est-à-dire, la suite des récits le composant. Nous le voyons, dans cette sourate, les figures de style mises en œuvre par le texte participent à son organisation.

Description syntaxique

L'incipit est introduit par trois lettres successives *Ṭâ, Sîn, Mîm,* formant à elles seules un verset. Ni les significations, ni le sens auquel, jointes, peuvent

donner ces lettres, ne sont aisés à définir. Ni du côté de la lettre, ni de celui du son, les fonctions d'une telle suite, malgré les diverses interprétations, restent inconnues. Dès lors, il est peut être préférable de les considérer à la lumière du verset qui suit, «*Tilka 'Âyâtu al-kitâbi al-mubîn*».

﴿طسم (1) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (2)﴾

Ce deuxième verset est formé d'une proposition nominale introduite par tilka, un pronom démonstratif (*ism išâra*) dont il faut, de par sa nature déictique qui consiste à désigner un objet textuel ou extratextuel, de définir ce à quoi il réfère ? que désigne-t-il ? On est tenté dans un premier temps de supposer que le pronom démonstratif *tilka* réfère aux lettres *Ṭâ, Sîn, Mîm.* Il y a, en effet, concordance de genre, puisque *tilka* s'utilise pour le féminin singulier et pluriel. Dans ce cas, les trois lettres en question reçoivent le statut d'*'Âyâtu al-kitâbi al-mubîn*, dans lesquelles il faudra chercher à prêter au lexème *âya* une signification. Celle-ci, on le sait, est de nature polysémique dans le texte coranique, mais se définit aisément selon le contexte dans lequel elle apparait. Le lexème *âya* peut en effet acquérir les significations suivantes: verset ; miracle ; preuve ; signe ; source d'information, sauf peut-être dans notre cas où l'on hésite à lui prêter l'une des significations possibles. Cette polysémie est notamment visible dans les traductions françaises du Coran. Considérons-les.

— «T S M. Ce sont la des **signes** de l'Ecrit explicite» (Berque, 389) ;
— «Ṭ. S. M. Voici les **aya** de l'Ecriture explicite» (Blachère, 393) ;
— «(Tâ - Sîn - Mîm. Voici les **versets** du Livre évident» (Chiadmi, 360) ;
— «T. S. M. Tâ'. Sîn. Mîm. Voici le **Signe** de l'Ecrit distinct» (Chouraqui, 728) ;
— «Tâ. Sîn. Mîm. Voici les **versets** du Livre explicite !» (Equipe Albouraq, 393) ;
— «Tâ. Sîn. Mîm. Voici les **versets** du Livre clair !» (Hafiane, 367) ;
— «(Tâ. Sîn. Mîm). Ṭ. S. M. Voici les **versets** du Livre qui éclaire» (Ḥamza, II, 46) ;
— «Ta', Sin, Mim. Voici les signes/versets du Livre explicite» (Harkat, 499).
— «T. S. M. Ce sont les **signes** du livre évident» (Kasimirski, 285) ;
— «(T. S. M.) Tad - sin - mim. Tels sont les versets (ou signes) du Livre qui expose tout en tout clarté» (Kechrid, 479) ;
— «TA Sin Mim. Voici les **Versets** d'un Livre clair !» (Masson, 450) ;
— «Tâ. Sîn. Mîm. Voici les **versets** d'un Livre clair !» (Mazigh, 687) ;
— «TA Sîn Mîm. Ce sont les **signes** du Livre évident» (Montet, II, 50) ;

— «(Tha - Sin - Mim. Ce sont des versets du Livre évident» (Pesle et Tidjani, 236) ;

Tandis que le lexème *âya* est rendu tel quel dans la traduction de Blachère, celles de Masson, de Mazigh, de Hafiane, de l'Equipe Albouraq, de Ḥamza, de Chiadmi, et de Pesle & Tidjani le rendent par le lexème **verset(s)**, alors que celles de Chouraqui, de Montet, de Kasimirski et de Berque adoptent le lexème **signe(s)**. Enfin, celles de Kechrid et de Harkat en proposent les deux lexèmes comme deux interprétations/traductions possibles.

S'il est vrai qu'en rhétorique, le genre démonstratif se dit d'un discours qui a pour objet la louange ou le blâme (Dubois et *al.*, 2007 : 134), les deux premiers versets de l'incipit peuvent être considérés à la lumière de l'une des pratiques poétiques et narratives introductives de la période antéislamique, où les poètes et les rhéteurs introduisaient leurs œuvres en faisant l'honneur à tel objet ou telle personne. En effet, *al-madḥ*, la louange constitue une des *muqaddiât.*

Passant ce seuil, le reste des versets qui composent l'incipit s'adresse au Prophète (SWS). L'annonce en est faite dès le deuxième verset grâce notamment au syntagme la'allâka qui l'introduit. Composé de deux particules *la'allâ* et *al-kâf* qui désigne l'interlocuteur (*al-muḫâṭab*), ce syntagme est le lieu de mettre en exergue la spécificité du texte coranique par rapport aux autres textes de langue arabe. Il n'exprime pas ici, comme il pourra le faire ailleurs, le doute ou le souhait, en ce lieu du texte coranique, la particule *la'allâ* jointe *al-kâf* signifie la compassion. Aussi, les récits qui se succéderont dans le développement auront pour fonction de réconforter (*at-tasliyya*) le Prophète (SWS), en mettant en rapport d'un côté le Prophète et son peuple et de l'autre les Prophètes qui l'ont précédé et leurs peuples.

Les deux derniers versets de la sourate amorce déjà le processus rhétorique de l'épiphore. Nous les retrouverons à la fin de chaque séquence.

Le développement

Le développement de la sourate 'Aš-šu'arâ' (Les poètes) qui s'étend sur 182 versets peut être segmenté en sept groupes de versets formant chacun un récit dont les limites sont fixées par la répétition en chaque fin de récit de deux versets successifs, créant ainsi une épiphore. De plus, à partir du troisième récit, s'amorce une répétition qui donne lieu à une anaphore s'étalant jusqu'au dernier récit. De la combinaison des deux figures nait une troisième, la symploque qui, non seulement participe à l'ornement de la sourate mais contribue aussi à définir la clôture des récits.

L'excipit

La clôture du texte coranique reste encore l'un des sujets étudiés les plus au sein des sciences du Coran. Elle renseigne du souci de mettre en lumière son organisation propre, par rapport aux autres textes de langue arabe, notamment. Nonobstant al-waqf (la pause dans le texte coranique) que l'on considère comme un élément organisateur, nous ne pouvons que constater que les figures de style, peuvent constituer, elles aussi, un élément de définition de la clôture du texte coranique.

Ce type d'organisation que nous venons de proposer pour la sourate *'Aš-šu'arâ'* (Les poètes) est tout à fait identique à celui de la sourate *'Al-qmar* (La lune). Celle-ci est elle aussi composée d'une introduction de huit versets, d'un développement d'une conclusion.

Deuxième articulation: les versets

En sus de sa composition en sourates, le texte coranique se divise aussi en versets. Du point de vue terminologique, *Al-'âya*, le verset, est définie par Al-Ja'barî, comme une groupe de phrases coraniques appartenant à une sourate, ayant un début (mabda') et une fin (maqṭa') (Az-zarkašî, 1957 : 188). Mais du point de vue linguistique, le mot reçoit au-moins trois acceptions : il peut désigner l'émerveillement (al-'ajab), être synonyme de signe (al-'alâma) ou signifier le groupe (al-jamâ'a).

Le Coran fait usage du lexème *'âya* en lui conférant, selon le contexte linguistique dans lequel il apparait, différentes significations. Dans de nombreux cotextes où le lexème se rattache à celui d'*Al-kitâb* (c'est-à-dire le Coran) comme dans (*Al-'imrân,* 7), (*Hûd*, 1), (*Yûnas*, 1) ; ou à la notion d'énonciation (*tilâwa*) comme dans (*Âl 'imrân*, 164), (*Al-'anfâ*l, 2, 31), (*Yûnas*, 15), le lexème *'âya* désigne cette unité du texte coranique qu'est le verset. En somme, selon Az-zarqânî (1995 : 274), nous citons quatre autres significations telles que miracle, signe, source d'enseignement et preuve.

À maints égards, le verset peut être considéré comme une unité du texte coranique. Néanmoins, cette segmentation ne constitue pas pour nous ce que l'on peut désigner par la deuxième articulation du texte coranique, puisque nous allons le voir, un troisième élément, essentiel pour et dans la lecture du Coran, intervient pour donner au texte coranique une articulation propre, qui ne coïncide pas le plus souvent avec la fin des versets.

Al-ḥaḏf

Phénomène linguistique très courant en langue arabe, *al-ḥaḏf* a retenu l'at-

tention des anciens grammairiens, linguistes et rhétoriciens qui en ont donné des interprétations et fixé des règles. Déjà, dès le IVe siècle de l'Hégire, des philologues arabes avaient reconnu au *kalam al-'arab* un penchant pour l'économie dont les formes variaient entre *al-ḥaḏf* ou *al-idmâr* (l'ellipse), *at-tarḫîm* (l'élision), *al-iḫtisâr* ou *al-îjâz* (la concision), et d'autres. «Ici, comme ailleurs, comme écrivait (G. Mounin 1980 : 176-177) à propos de l'élision, le comportement humain est soumis à la loi du moindre effort selon laquelle l'homme ne se dépense que dans la mesure où il peut ainsi atteindre aux buts qu'il s'est fixés». Ici comme ailleurs dans les multiples manières de dire propre à chaque communauté, la créativité du traducteur ne cessera d'œuvrer pour rendre manifesté pour l'une ce qui est pour l'autre connu mais non exprimé.

Al-ḥaḏf était été assez fréquent dans la poésie pré-coranique. Le poète, dans un souci de rhétorique, se donnait à *al-ḥaḏf* comme aux autres formes de style. Les exemples qu'offrent les rhétoriciens sont très révélateurs de l'étendue de la pratique. Elle renseigne surtout sur la capacité des membres de la communauté linguistique d'alors, c'est-à-dire la tribu, à restituer les éléments objets *d'al-ḥaḏf.* C'est d'ailleurs cette dernière condition qui préside à sa définition en tant que pratique langagière: la capacité du récepteur à restituer convenablement le tu. Signalons dés à présent que si le concept *d'al-ḥaḏf* englobe à la fois les concepts d'élision, d'effacement et d'ellipse, c'est parce qu'il touche, en tant que procédé de soustraction, tous les niveaux de langue ainsi que l'avait déjà signalé (Ibn Jinnî 2000 : 544) selon lequel *al-ḥaḏf* peut affecter, tous les niveaux de la langue arabe: phrase, mot, *ḥarf* et *ḥaraka*, et les faire taire. Par soucis de commodité, nous parlerons d'ellipse comme cas du *ḥaḏf.*

Nous avons tenté, en vain, de retrouver dans le métalangage linguistique ou sémiotique le terme qui rend compte le mieux *d'al-ḥaḏf,* plus approprié que celui d'effacement, d'élision ou d'ellipse, qui ne sont, à vrai dire, que des cas d'espèce. Ainsi, l'élision qui consiste en «la chute d'un segment vocalique final devant un segment vocalique initial: *l(a)'âme, l'(e)'arbre, l(e)'oiseau*» (Mounin 1974 : 122), et qui, «en soi, ne constitue pas, comme l'indique J. Lyons, un problème théorique sérieux» (J. Lyons 1980 : 36), n'est qu'un cas particulier du *ḥaḏf* prosodique par lequel on fait «retrancher [d'un thème rythmique en prosodie] l'ensemble composé de deux consonnes dont la dernière est quiescente» (Al-Jurjânî 2005 : 179).

Al-ḥaḏf désigne aussi, en langue arabe, une pratique langagière qui consiste en la suppression d'une proposition ou d'un de ses constituants, dans des conditions définies. Cette définition que nous donnons du terme *al-ḥaḏf* semble ren-

voyer à celle d'effacement (J. Dubois et al., 2007 : 172), à la différence principale près selon laquelle l'effacement, lui, donne lieu à une transformation, du type de «Pierre désire que Pierre voie Paul» à «Pierre désire voir Paul», alors qu'*al-ḥaḏf* n'en entraine aucune. L'organisation du discours, une fois restitués les éléments objets de *ḥaḏf*, n'en est modifiée qu'en extension, non pas structurellement. C'est aussi le cas du terme d'ellipse qui, désignant un «procédé de style par lequel on omet volontairement dans un énoncé un élément que l'on se contente de sous-entendre» (F. Forest et G. Conio, 2004 : 135), renvoie plutôt dans certaines situations au terme arabe *d'iḍmâr*.

Al-ḥadf dans le texte coranique, un lieu d'interprétation

La problématique d'*al-ḥaḏf* dans le Coran a donné lieu à des controverses et cet article ne peut être le lieu d'en étaler les aspects. Nous préférons, pour nous les éviter, considérer *al-ḥaḏf,* non pas comme une caractéristique du texte coranique, mais plutôt comme une proposition d'interprétation de la part du traducteur-interprète. Certains exégètes et oulémas du Coran avaient recours à cette procédure. Ainsi lorsque (Az-zarkaši 2006 : 699) tente de donner une interprétation du 8e verset de la Sourate *'Al-ḥašr*, recourt au concept *d'iḍmâr,* en le considérant non pas comme une donnée du texte coranique, mais plutôt comme procédure d'analyse interprétative et le verbe *yuḍmar* (que l'on considère comme implicite) en rend compte.

Nous prendrons pour les besoins de notre analyse comme exemple le 31° verset de la sourate *Ar-ra'd* (Le Tonnerre) : «*Wa law 'anna qur'ânan suyyirat bihi al-jibâlu 'aw quṭṭi'at bihi 'al-'arḏu 'aw kullima bihi 'al-mawtâ bal lillâhi 'al-'amru jamî'an 'afalam yay'asi 'al-laḏîna 'âmanû 'an law yašâ'u 'allâhu lahadâ 'annâsa jamî'an wa lâ yazâlu 'al-laḏîna kafarû tuṣîbuhum bima ṣana'û qâri'atun 'aw tahullu qarîban min dârihim ḥattâ ya'tiya wa'du 'allâhi inna 'allaha lâ yuḫlifu 'al-mî'âd»*. (*Al-Qur'ân*, *Ar-ra'd* : 31).

﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [الرعد: 31].

Nous commencerons, en vue de son analyse linguistique, par le segmenter. Il va sans dire que le découpage du texte coranique est une opération essentielle à sa lecture. Trois concepts opératoires interviennent pour la réalisation de cette tâche, celui de Sourate (groupe de versets ayant un nom commun et traitant d'un seul thème ou de plusieurs), considérée comme une unité coranique douée d'une autonomie et constituant avec les autres sourates ce que nous appellerons la su-

perstructure coranique, celui d'*al-waqf* (l'arrêt ou la pause) régulateur de l'écoulement textuel et déterminatif de la clôture du texte coranique, et enfin celui de lexie, terme emprunté à R. Barthes, définie par nous comme étant un segment coranique dont les limites sont spécifiées par *al-waqf*. Les versets ne constituent pas tous, tout le long du texte coranique, des unités de signification complètes. Les arrêts de la lecture, codifiés dès l'essence du texte coranique, ne coïncident pas souvent avec la fin des versets, où le sens déborde, pour être saisi dans toute sa totalité, tantôt sur une partie du verset successif, tantôt sur plusieurs.

Découpage du verset et analyse linguistique

Le présent verset est constitué de cinq lexies délimitées par un *al-waqf* (quatre pauses et un arrêt marquant sa fin), signalé dans le texte coranique par un signe à la fin et au-dessus du mot terminant la lexie.

1. *Wa law 'anna qur'ânan suyyirat bihi al-jibâlu 'aw quṭṭi'at bihi 'al-'arḏu 'aw kullima bihi 'al-mawtâ.*
2. *Bal lillâhi 'al-'amru jamî'an.*
3. *'Afalam yay'asi 'al-laḏîna 'âmanû 'an law yašâ'u 'allâhu lahadâ 'annâsa jamî'â.*
4. *Wa lâ yazâlu 'al-laḏîna kafarû tuṣîbuhum bima ṣana'û qâri'atun 'aw tahullu qarîban min dârihim ḥattâ ya'tiya wa'du 'allâhi.*
5. *Inna 'allaha lâ yuḫlifu 'al-mî'âd.*

La première lexie est introduite par une particule de coordination '*wa*', dite aussi particule de reprise (*'isti'nâf*), dont la fonction consiste aussi à lier le premier verset à ce qui le suit. Ce dernier constitue avec le verset en question et celui qui le suit ce que nous appellerons 'le cotexte immédiat', en opposition au 'cotexte global', constitué par l'ensemble des versets formant la sourate à laquelle ils appartiennent, et au 'cotexte général' constitué par l'ensemble des versets coraniques. La lexie en question est formée d'une seule phrase, conditionnelle puisque ouverte par une particule conditionnelle '*law*', composée de trois propositions coordonnées par la particule '*'aw*' (ou). Cette particule 'law' introduit en langue arabe un rapport de condition entre deux phrases : la première appelée '*jumlaṭu aš-šarṭi*' (protase), la deuxième *jawâbu aš-šarṭi* (apodose) qui composent ce que les grammairiens arabes nomment *jumla murakkaba* (phrase complexe conditionnelle). En somme, la présente lexie semble être le lieu d'une ellipse, puisque nécessitant, du fait d'être introduite par une particule conditionnelle, un complément de conséquence, *jawâbu aš-šarṭi* (littéralement: la réponse à la condition).

Outre le fait qu'elle peut introduire une phrase complexe conditionnelle, la

particule '*law*' peut aussi introduire une phrase simple dans le cas où elle exprime le souhait. Ainsi la lexie en question est une proposition complète qui ne révèle aucune ellipse. On ne peut manquer à cet égard de noter le rôle de ce que les grammairiens appellent les *ḥurûfs 'al-ma'ânî* (les particules). C'est parce que les *ḥurûfs* constituent la trame de la langue arabe, c'est avec eux que le locuteur tresse ses énoncés et, s'il est d'usage, chez grammairiens et linguistes anciens, de ne distinguer que deux types de phrases-noyaux, nominale et verbale, il demeure que ces *ḥurûfs*, troisième et dernière «classe de formes» qu'ils distinguaient de celle du nom et de celle du verbe, sont aussi nécessaires pour orienter le sens des énoncés car, même si le *ḥarf* (la particule) n'acquiert de signification qu'en étant adjoint au nom ou au verbe, plusieurs études attestent néanmoins que chaque *ḥarf* constitue un champ sémantique clos qui, à l'intérieur duquel, le nom et le verbe puisent des significations. Celui de la particule '*law*' comprend la condition (*Aš-šarṭ*), le souhait (*At-tamannî*) et l'amoindrissement (*At-taqlîl*) (Aṣ-ṣuyûṭî 1998, II : 475), que l'on peut exprimer respectivement par: *Si* (nécessitant *Alors*), *si seulement*, *même si*.

Herméneutique et traduction

Les exégètes et oulémas du Coran ont proposé diverses interprétations de la présente lexie. Nous verrons qu'elles sont à la base des multiples traductions de celle-ci. En effet, s'agissant du texte coranique, le rapport qu'entretient la traduction avec l'herméneutique ne vient que renforcer l'idée, très acceptable en traductologie, selon laquelle «pour traduire, il faut avoir préalablement interprété» (U. Eco 2006 : 272). Mis à contribution par la traduction, l'exégèse coranique peut fournir donc au traducteur l'espace au sein duquel peut s'exercer sa créativité, sans courir le risque d'une surinterprétation souvent considérée comme une infidélité. Pour s'en prémunir, certains traducteurs du Coran n'hésitent pas à se fonder sur les diverses interprétations qu'ils donnent du texte coranique pour puiser les données fondamentales pour leur traduction, ainsi que le fait remarquer R. Blachère à propos de la sienne:

«Les commentaires arabes sur lesquels se fonde la présente traduction, dit-il, sont au nombre de quatre et ont été retenus à l'exclusion de tous les autres à cause de l'autorité qu'on leur accorde et du fait qu'ils représentent les tendances essentielles de l'exégèse. Le premier, celui d'At-tabari (mort en 311 de l'Hégire = 329 J. C.), représente l'exégèse uniquement fondée sur la tradition des VIIe VIIIe siècles de J. C. ; le deuxième, d'Al-Bayḍâwî (mort en 691 de l'Hégire = 1291 J. C.) et le troisième, d'An-nafasî (mort en 710 de l'Hégire = 1310 J. C.),

sont surtout grammaticaux ; le quatrième, celui d'Ar-râzî (mort en 6°9 de l'Hégire = 1209 J. C.), est un effort pour concilier exégèse traditionnelle et rationalisme». (R. Blachère 1966 : 7).

Seulement, il ne suffit pas, croyons-nous, pour un traducteur du Coran de consulter une somme d'exégèses pour s'assurer de la réussite de son entreprise, car si le *tafsîr* (exégèse) est la science qui a pour objet la compréhension du Coran, l'explicitation de ses significations ainsi que la reconnaissance de ses prescriptions (*Aḫkâm*) et ses sagesses (*Ḥikam*).

«Cette science ne peut être menée à terme, selon Al-Zarkaši, que grâce aux sciences du langage, au naḫw (grammaire), au taṣrîf (morphologie), au ʿilm al-bayân (science de l'exposition ou Bayân), aux uṣûl al-fiqh (les fondements de jurisprudence) et à al-qirâ'âte (les lectures), tout comme l'on a besoin de connaitre asbâb al-nuzûl (les raisons de la révélation) ainsi qu'al-nâsiḫ wa al-mansûḫ (l'abrogeant et l'abrogé)». (Al- Zarkaši, 2006, 27)

Ce qui différencie, en fin de compte, le traducteur de l'exégète est d'ordre linguistique. L'un, usant d'un faire interlinguistique, tente de redire le texte coranique dans un autre texte au moyen d'une autre langue alors que l'autre, usant d'un faire de nature intralinguistique, essaie de le reformuler dans un autre texte de sa propre langue (R. Jakobson 1963 : 79). Néanmoins, aussi bien que l'exégète que le traducteur est motivé par une visée et orienté par un faire idéologique (A. J. Greimas 1983 : 2), l'un par un faire en vue l'être, l'autre en vue de l'être et du savoir, croyons-nous.

Cependant, une question importante s'impose, pensons-nous, lorsque nous considérons le nombre important de traductions qu'offrent les traducteurs français du texte coranique: Pourquoi tant de traductions pour un seul texte ? Cette multiplicité est-elle tributaire de la diversité des interprétations proposées à ce texte en se faisant simplement le calque de celles-ci, ou renferment-elles au contraire une part de créativité ? Pour y regarder de près, nous distinguerons, dans ce qui suit, les diverses interprétations données de la lexie en question, ainsi que les multiples traductions qui en ont été faites, selon qu'elles: i) récusent l'idée d'ellipse, ou ii) qu'elles en attestent la présence.

Absence d'ellipse

Al-kisâ'î est l'un de ceux qui ne considèrent pas la présente lexie comme étant le lieu d'une ellipse, l'énoncé véhiculé par elle n'est donc pas, selon lui, d'ordre conditionnel, mais relève plutôt du souhait. Dans la phrase interprétative qu'il donne du verset, «*Wadidnâ law 'anna qur'ânan suyyirat bihi al-jibâlu*»

(Al-kisâ'î 1998 : 171) (Nous souhaitons un Coran qui puisse déplacer les montagnes) (C'est nous qui traduisons), le verbe *wadidnâ* non seulement réalise t-il un acte de langage complet qui ne comporte aucune ellipse, mais désigne aussi la personne qui le prend en charge, celle à laquelle renvoie le pronom personnel «Nous». Cette interprétation semble rejoindre l'approche exégétique qui repose sur la tradition, se référant notamment à ce que les oulémas du Coran appellent les raisons de la révélation (*Asbâb an-nuzûl*). Ainsi, (At-tabari 2001, Tome 13 : 532) note à propos du verset que les Koraichi défièrent Mahomet (SWS) de faire, grâce au Coran, déplacer les montagnes ou ressusciter les morts pour les faire parler.

À cette interprétation semblent se tenir certaines traductions. Ainsi celle de (S. Kechrid 1981 : 326), «S'il (nous était descendu) un Coran avec lequel on aurait fait marcher les montagnes, ou tranché dans la terre ou fait parler les morts! …» (disent les mécréants)», rapporte l'énoncé aux Koraichi, mais n'omet pas de signaler par trois points de suspension l'effet d'ellipse. Quant à celle de (J. Berque : 2002, 261-262), «Ah ! si c'était un Coran capable de faire marcher les montagnes, la terre se fondre, parler aux morts !...», elle s'en distingue en ne se référant pas expressément aux Koraichi. Celle aussi d'(A. Chouraqui : 492), «S'il était un Autre appel, *al-Qur'ân*, par lui les montagnes se mettraient en marche, par lui la terre serait fendue, et par lui les morts parleraient»», en mettant la lexie en question entre guillemets, la présente comme un discours rapporté, celle d'une tierce personne, ou encore celle de (M. Chebel, p. 241) «S'il est un Coran par lequel on a mis les montagnes en mouvement, ou traversé la terre, ou adressé la parole aux défunts».

Ellipse et traduction

Nous l'avons dit, contrairement à Al-kisâ'î, des lexicologues, grammairiens et exégètes arabes affirment que la lexie en question est le lieu d'une ellipse. Seulement l'interprétation qu'ils en donnent diffère de l'un à l'autre, selon qu'ils se réfèrent à ce que nous avons appelé le cotexte immédiat à la manière d'Al-farrâ', ou selon qu'ils recourent au cotexte général comme le fait Az-zajjâj, Mais tous procèdent par catalyse, c'est-à-dire «l'explicitation des éléments elliptiques qui manquent dans la structure de surface. Cette procédure s'effectue à l'aide d'éléments contextuels manifestés et grâce aux relations de présupposition qu'ils entretiennent avec les éléments implicites». (A. J. Greimas et J. Courtés, 1979 : 33).

Cotexte immédiat et interprétation

On appelle contexte immédiat d'un verset la séquence coranique constituée par ce dernier, celui qui le précède immédiatement ainsi que celui qui le suit. C'est à ce cotexte que semble recourir Al-farrâ' pour proposer une interprétation à la lexie en question. Selon lui (1983, II: 63) la réponse à la proposition conditionnelle que la lexie véhicule est antéposée, et contenue dans le verset précédent, *wa hum yakfurûn,* (littéralement: et ils ne croient pas). Cette interprétation se fonde sur ce que les oulémas nomment l'exégèse du Coran par le Coran, (*tafsîr al-Qur'ân bil Qur'ân*) que nous considérons comme un cas d'intratextualité. En effet, le texte coranique est parmi les textes qui «produisent ou reproduisent d'autres textes à l'intérieur d'eux-mêmes de façon explicite, en les accompagnant parfois de la mise en scène de leur énonciation» (A. J. Greimas et J. Courtés 1986 : 124).

C'est à cette interprétation que semble adhérer des traductions comme celle de (Kasimirski, 1970 : 199-200), «Quand le Coran fait mouvoir les montagnes, quand il partagerait la terre en deux et ferait parler les morts, ils ne croiraient pas», ou celle de (M. Savary : I : 276), «Quand le Coran ferait mouvoir les montagnes ; quand il partagerait la terre en deux ; et ferait parler les morts, ils ne croiraient pas», ou celle de (S. Mazigh, : 473), «Quand le Coran ébranlerait les montagnes, quand il disloquerait les continents et ferait parler les morts, les impies n'y croiraient point pour autant», ou celle encore de (O. Pesle et A. Tidjani, 1967 : 154), «Le Coran aurait beau soulever les montagnes, disloquer les continents et faire parler les morts, qu'ils ne croiraient pas!».

Une autre interprétation à cette lexie, qui fut d'ailleurs l'objet de plusieurs critiques, est donnée par Al-'ukbarî pour l'explicitation des éléments elliptiques. Selon lui *jumlat jawâb aš-šarṭ* (la réponse à la proposition conditionnelle), est: «ce serait ce Coran» (Al-'ukbarî 1998 : 305). C'est à cette interprétation que recourent les traductions suivantes de la lexie en question, ainsi (M. Hamidallah, 1420 : 253) : «S'il y avait un Coran à mettre les montagnes en marche, à fendre la terre ou à faire parler les morts (ce serait celui-ci» ; (A. Harkat, p. 334) : «S'il y avait un Coran a mettre les montagnes en marche, à fendre la terre ou a faire parler les morts [ce serait celui-ci]» ; (B. Ḥamza, 1989, I : 323): «S'il [pouvait exister] un Coran grâce auquel les montagnes pussent être mises en branle, la terre fendue et les morts amenés à parler [ce serait bien celui-ci]», et (Equipe Albouraq, 2008 : 267) : «S'il y avait un Coran à mettre les montagnes en marche, à fendre la terre ou à faire parler les morts (ce serait celui-ci)». Cependant, la présente interprétation a fait l'objet d'une critique de la part d'Az-zarkašî, pour qui

la connaissance du contexte linguistique (*Siyâq*) est une condition essentielle. En effet, selon lui (Az-zakaši 2006 : 738), la présente lexie n'apparait pas dans un contexte d'éloge du Coran, mais plutôt dans celui du blâme des mécréants.

Cotexte général et interprétation

Par opposition aux cotextes immédiat et global, le cotexte général est constitué par l'ensemble des versets coraniques. Cette tripartition rejoint celle que nous avons établie pour introduire un ordre d'analyse du texte coranique. Il s'agit de la segmentation du Coran en sourates puis en lexies. Les trois niveaux, Coran, sourate et lexie, permettent de situer les diverses problématiques que soulève le texte coranique et d'ordonner l'interdisciplinarité des sciences coraniques avec les diverses disciplines scientifiques qui peuvent prétendre à l'étude du texte coranique, telles que les sciences du langage, la sémiotique, la rhétorique, la narratologie, la poétique, la stylistique, l'analyse du discours, la traductologie, etc.

L'interprétation d'Az-zajjâj de la lexie en question semble rejoindre celle d'Al-farrâ'. Seulement lorsque ce dernier recourt au cotexte immédiat, (Az-zajjâj 1988, III: 148) lui, recoure au cotexte général pour justifier son choix parmi ceux que la lexie permet, en renvoyant notamment au verset 111 de la sourate *Al-an'âm* (: «*wa law 'annanâ nazzalnâ 'ilayhim al-malâ'ikata wa kallamahum al-mawtâ wa ḥašarnâ 'alayhim kulla šay'in qubulan mâ kânû liyu'minû 'illâ an yašâ'a allâhu*». (Si Nous avions vers eux fait descendre des Anges, [*si*] les Morts leur avaient parlé, [*si*] Nous avions devant eux rassemblé toute chose, ils ne seraient trouvé croire qu'autant qu'Allah aurait voulu» (R. Blachère 1966 : 165).

Contexte situationnel et interprétation

Le contexte situationnel que les ulémas arabes prêtent au Coran est celui constitué des circonstances, ou raisons de sa révélation (*Asbâb an-nuzûl*) auxquelles ils prêtent une attention considérable. Elles constituent, pour (Az-zarkašî 2006 : 28), l'une des voies sûres menant à la compréhension du texte coranique, et sont-elles pour (Al-wâḥidî : 8) unes des premières connaissances que les exégètes doivent acquérir, qui sans elles, l'interprétation coranique ne peut s'assurer des fondements solides. À ce titre, faut-il rappeler que le texte coranique ne fut que progressivement révélé, et un grand nombre de versets coraniques portent des indications situationnelles, certains se lisent même comme des réponses à des questions posées au Prophète et sont introduits pat la proposition «On t'interroge…» (*yas'alûnaka…*).

On le voit maintenant, traduction et herméneutique entretiennent des rap-

ports étroits, et parce que celle-ci donne lieu à une multitude d'interprétations du même texte, la traduction sera toujours le lieu de la créativité du traducteur. Toujours libre, cette dernière ne peut prétendre néanmoins, épuiser toutes les significations coraniques, à la manière d'un texte à la fois clos et ouvert. Mais, on le voit aussi, l'herméneutique ne peut prétendre à l'explicitation des significations coraniques et rendre compte de l'univers sémantique sans pouvoir s'édifier sur des fondements linguistiques et mettre à profit les résultats des diverses sciences qui se sont constituées pour appréhender le «fait coranique». «L'apparition, si fréquente dans le style coranique, de constructions elliptiques a dû contribuer dans une mesure considérable à créer le système d'explication si cher à l'Ecole grammaticale de Bassora: le *taqdîr* ou restitution elliptique des éléments morphologiques ou syntaxiques exprimés en phrase normale». (R. Blachère, Le Coran, Paris, P. U. F., Que sais-je ?, 1966, p. 68).

Conclusion

Nous espérons avoir démontré, grâce à un cas d'ellipse, que ni la lecture du texte coranique, ni son interprétation, ni encore sa traduction ou celle des sens de ses versets, ne peuvent être réussies que si l'on prend en considération à la fois son mode de clôture ainsi que ses différents type d'articulation. Notre idée première était que 'al *waqf* (la pause) était l'organisateur principal du déroulement des sens ou des significations des versets coraniques. Méconnaitre cette caractéristique intrinsèque voue toute tentative de traduction à l'échec.

Bibliographie

En arabe:

- Az-zarkašî, Badraddine, *Al-Burhân fî 'ulûl al-Qur'ân*, Abû Al-faḍl ad-dimiyâṭî (éd.), Caire, Dâr Al-ḥadîṯ, 1957.
- Aṣ-ṣuyûṭî, Badraddine, *Al-'itqân fî 'ulûl al-Qur'ân*, (éd.), Caire, Dâr Al-ḥadîṯ, 1957.
- Az-zarqânî, Manâhil *Al-'irfân fî 'ulûl al-Qur'ân*, Fawwäz Aḥmad Zamarlî (éd.), Bayrût, Dar Al-kitâb Al-'arabî, 1995.

En français:

- Greimas, Algirdas Julien et Courtés, Joseph, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- Eco, Umberto, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, tr. M. Bouzaher, Paris, Grasset, 2006.
- Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, tr. U. Canger, Paris, Minuit, 1971.
- Everaert-Desmedt, Nicole, *Sémiotique du récit*, Bruxelles, De Boeck, 2007.
- Barthes, Roland, S/Z, Paris, Seuil, 1970.
- Barthes, Roland, *Analyse structurale du récit*, in L'aventure sémiologique, Paris, Seuil, 1985.
- W. Smekens, «Thématique», in M. Delacroix et F. Hallyn (dir.), Méthodes de texte : introduction aux études littéraires, Bruxelles, De Boeck, 1995.
- J. Dubois et *al*., Linguistique et sciences du langage, Paris, Larousse, 2007.
- Le Coran, tr. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966.
- M. A. Drâz, Initiation au Coran, Paris, P. U. F., 1951.